

Wilfried Floeck
(Giessen)

ÁLVAR NÚÑEZ CABEZA DE VACA,
EMBAJADOR ENTRE EL VIEJO Y NUEVO MUNDO

En los últimos años el interés de las investigaciones sobre Latinoamérica ha pasado de la descripción de modelos ontológicos de alteridad e identidad a la reconstrucción de discursos históricos de representación sobre lo ajeno. A pesar de ello, la reflexión sobre lo propio y lo ajeno en la cultura latinoamericana continúa. Esto es válido no sólo para la cultura actual de América del Sur sino también en lo que atañe sus raíces históricas durante la Conquista. De hecho, en la época del descubrimiento y la conquista de América, en la que las realidades europea e indígena se situaron frente a frente por primera vez, se pusieron los cimientos para el proceso de mestizaje e hibridación multicultural que continúa configurando la heterogénea realidad cultural del presente latinoamericano. El interés de las investigaciones frente a los comienzos de la Edad Moderna se dirige sobre todo al análisis de las numerosas relaciones de testigos presenciales de la época, a las crónicas y otros documentos históricos en los que el encuentro entre dos culturas y mundos diferentes halló su primera manifestación escrita.¹

Para la visión que la Europa cristiana tenía del mundo y de sí misma, el descubrimiento de América significó un enorme desafío, ya que ponía en tela de juicio el orden universal del mundo y la concepción de la historia entendida como historia sagrada cristiana, conceptos que eran válidos desde hacía siglos. La reacción del Viejo Mundo ante este choque cultural puede describirse fundamentalmente como cerrazón frente a la experiencia de una radical alteridad así como un intento de apropiación y asimilación violenta. Esta perspectiva etno y eurocéntrica y, al mismo tiempo, la pretensión de universalidad cristiana de los conquistadores, misioneros y colonizadores provocó una consciencia de superioridad que reforzó el concepto de identidad propia de los europeos e impidió a su vez una auténtica comprensión de la identidad ajena. Según Todorov, la relación entre europeos e

1 Karl Kohut (1991: 31ss.).

indígenas estuvo impregnada por las categorías de superioridad e inferioridad², bajo las cuales subyacía al mismo tiempo – como ha mostrado Hölz³ – la dicotomía «masculino» y «femenino» sustentándose así la perspectiva europea a su vez en un discurso patriarcal. Greenblatt habla de un bloqueo intelectual de los europeos frente a la comprensión de la realidad particular de lo ajeno que ya desde un principio impidió cualquier diálogo y reciprocidad. Según Waldenfels la base para un verdadero entendimiento de lo ajeno y con ello también el cuestionamiento de la propia identidad, sólo es posible en el momento en que el orden tradicional universal, a partir de finales del siglo XVIII, comienza a ser superado y reemplazado por la existencia de una diversidad de órdenes y discursos diferentes.⁴ Para Weimann⁵, Herlinghaus y Walter⁶ sólo se puede hablar de diálogo cultural y con ello de un cambio radical en el discurso europeo en la Posmodernidad, cuando europeos y latinoamericanos comenzaron a ver y a cuestionar los discursos de representación de una civilización distinta, no europea «como rasgos constitutivos de la base para la formulación filosófica y estética de un derecho de expansión política y cultural»⁷.

Por el contrario, el discurso de representación a comienzos de la Edad Moderna se caracterizó esencialmente por la conquista política y la asimilación cultural, así como por la aspiración a un enriquecimiento material, un crecimiento del prestigio social, una evangelización violenta y un proceso de civilización según el modelo europeo. Como afirma Leonard, las principales metas de la Conquista podrían reducirse a la fórmula «oro, gloria y evangelio»⁸. La consecuencia directa del bloqueo intelectual de los europeos frente a la alteridad del Nuevo Mundo fue una manifiesta carencia de reflexión sobre la importancia del Nuevo frente al Viejo Mundo y sobre el rango ontológico e histórico de la nueva realidad descubierta. «Análogamente», escribe Greenblatt, «estos discursos tienen poco que ofrecernos en el plano de los grandes esbozos narrativos y teleológicos, nos encadenan al plano de lo meramente anecdótico.»⁹

2 Tzvetan Todorov (1982: 233).

3 Karl Hölz (1998).

4 Bernhard Waldenfels (1997: 17).

5 Robert Weimann (1997: 7ss.).

6 Hermann Herlinghaus / Monika Walter (1997: 242ss.).

7 Hermann Herlinghaus / Monika Walter (1997: 242).

8 Irving Leonard (1979: 19).

9 Stephen Greenblatt (1998: 10).

A pesar de lo anteriormente expuesto, está fuera de toda duda que ya en algunos textos aislados de principios de la Edad Moderna, se pueden reconocer los comienzos de un entendimiento de las particularidades de la otra cultura y de un acercamiento intelectual. Al mismo tiempo se manifiestan ya las primeras posiciones críticas sobre el proceder de los conquistadores que pudieron ampliarse en algunos casos hasta poner en cuestión el discurso oficial de la Conquista. Fueron sobre todo los misioneros, especialmente los de la segunda generación, que habían pasado muchos años de su vida en el Nuevo Mundo, los que criticaron la codicia del oro, la opresión violenta y el exterminio de los nativos y los que se esforzaron en favor de un entendimiento y de la preservación de los valores culturales indígenas. El famoso sermón de Adviento del dominico Montesinos del año 1511, la disputa pública entre Las Casas y Sepúlveda de 1550 en Valladolid así como las crónicas de Durán, Sahagún o Acosta pueden servir de ejemplos de ello. Naturalmente, los misioneros también seguían estando convencidos de la superioridad de la civilización europea y de la reivindicación de la validez universal del cristianismo, pero atacaron infatigablemente la brutalidad de los conquistadores y abogaron tenazmente por un trato más humano de los indígenas. «En general puede decirse», escribe Dieter Janik, «que teniendo en cuenta los intereses materiales de la Corona, a la vista también de la sed del oro de la generación de los conquistadores y el deseo de enriquecimiento de los encomenderos, solamente fue el ideario de la misión en su forma más pura el que siempre impulsó a la gente a proteger a los indios.»¹⁰

Pero también en textos de autores laicos a comienzos de la Edad Moderna, es posible observar aisladamente una admiración por los indios y una distancia crítica frente a la manera de proceder de los europeos. Esto se pone de manifiesto de manera especialmente evidente en *La Araucana* de Alonso de Ercilla, en la que los investigadores han visto los primeros aspectos para cuestionar la Conquista y para iniciar un concepto moderno anticolonialista. Dieter Janik confirma las correspondientes investigaciones de Beatriz Pastor¹¹ cuando escribe:

10 Dieter Janik (1992: 19): «Insgesamt kann man sagen, dass es angesichts der materiellen Interessen der Krone, angesichts der Goldgier der Konquistadorengeneration und des Bereicherungswillens der Encomenderos *allein* der Missionsgedanke in seiner lautersten Form war, der immer wieder Menschen bewegte, sich schützend vor die Indios zu stellen.»

11 Beatriz Pastor (1983).

Me parece incuestionable que el profundo convencimiento de Ercilla de la necesidad y legitimidad de la conquista de Arauco fue socavado paulatinamente por la duda de sí los españoles –cuyos motivos concretos eran la simple codicia y la esperanza de una recompensa material – tenían derecho a alterar el orden de vida de estos pueblos.¹²

De entre los cronistas y conquistadores laicos, fue sobre todo Álvaro Núñez Cabeza de Vaca quien, en su relación publicada por primera vez en 1542 sobre la fracasada expedición a Florida, bajo la dirección de Pánfilo de Narváez, se alejó más decididamente del «discurso mitificador»¹³ de las crónicas y puso de manifiesto su comprensión de la dimensión humana del indio y su alteridad cultural. Dos factores que no podían permanecer sin repercusiones en la representación de los acontecimientos caracterizaron la expedición de Narváez y la situación de Cabeza de Vaca. Por un lado, la empresa fue un completo fracaso. Los participantes en la expedición, con los que Narváez el 1 de mayo de 1528 avanzó desde la actual *Tampa Bay* en la costa oeste de Florida hacia el interior del país, no encontraron ni oro ni otras riquezas sino que fueron diezmados rápidamente por las inexorables fuerzas de la naturaleza, el hambre, las enfermedades y las flechas indias. De los trescientos participantes en la expedición sólo cuatro lograron atravesar el sur de los actuales Estados Unidos en dirección al oeste, donde en mayo de 1536, en Méjico, no lejos de la costa del Pacífico, volvieron a tropezarse por primera vez con cristianos. Álvaro Núñez Cabeza de Vaca, uno de los supervivientes de la expedición, escribió una relación para el emperador Carlos V que, teniendo en cuenta el desarrollo de la empresa, no podía concebirse como un discurso triunfalista sobre la Conquista, al estilo de los informes sobre los descubrimientos de Méjico y Perú. Como ha mostrado Beatriz Pastor, el habitual discurso mitificador del descubrimiento y de las crónicas se transformó en el informe de Cabeza de Vaca – dado a conocer bajo el título de *Naufragios*, en un «discurso del fracaso» – caracterizado esencialmente por la vivencia de una preponderante naturaleza, el hambre y la lucha por la vida.

12 Dieter Janik (1992: 38): «Es scheint mir unbestreitbar, dass die tiefe Überzeugung Ercillas von der Notwendigkeit und Legitimität der Conquista Araucos allmählich von dem Zweifel untergraben wurde, ob denn den Spaniern, deren konkrete Handlungsmotive die *misera codicia* und die Hoffnung auf materielle Belohnungen waren, das Recht zukomme, die Lebensordnung dieser Völker zu ändern.»

13 Beatriz Pastor (1983).

Por otro lado, la singularidad de Cabeza de Vaca es manifiesta por haber vivido durante ocho años como prisionero, esclavo, comerciante y finalmente curandero entre numerosas tribus indígenas, por haber aprendido varias de sus lenguas y por haber conocido las costumbres y la cultura de los nativos de cerca. Es evidente que este largo y estrecho contacto con los indios le llevó a una amplia e intensa experiencia de la alteridad. Y que Cabeza de Vaca no concibió su crónica exclusivamente como discurso de un fracaso. Ya que no podía narrar hechos heroicos de los españoles, ni hallazgos de oro, centró su crónica en informaciones útiles sobre las «muy extrañas tierras» que él atravesó, «así en el sitio de las tierras y provincias de ellas, como en los mantenimientos y animales que en ellas se crían y las diversas costumbres de muchas y muy bárbaras naciones con quien conversé y viví»¹⁴. De hecho los *Naufragios* se diferencian de las restantes crónicas de la primera fase de la Conquista por su alto contenido informativo sobre la fauna y la flora y, sobre todo, sobre las costumbres y hábitos de las tribus indígenas de América del Sur. Además, el autor logró, al tomar una perspectiva evidentemente subjetiva en la presentación de los acontecimientos y mediante la configuración lingüística y la estructuración narrativa de su informe, hacer recaer el discurso del fracaso y el cuestionamiento crítico del discurso oficial de la Conquista sobre Pánfilo de Narváez. A su vez, consiguió realzar así su posición ante los ojos del Emperador y de la opinión pública al mismo tiempo que establecía las bases para un nuevo modelo discursivo de la Conquista. Álvar Núñez, que había participado en la expedición de Narváez en calidad de tesorero y alguacil mayor, perseguía con su informe, y gracias a sus propios méritos, que el Emperador le designase para dirigir una nueva expedición a América. De hecho, pocos años después de su regreso a España, Cabeza de Vaca emprendió una nueva expedición en la zona del actual Paraguay como adelantado, gobernador y capitán general del Río de la Plata.

Los *Naufragios* no sólo gozaron de un gran éxito en su época sino que también fueron materia de estudio de muchos trabajos de investigación sobre todo en los años ochenta y noventa. En la discusión científica de estos años, bajo la influencia de la discusión teórica en la historiografía desde Hayden White, se situó el análisis de la estructura narrativa del texto en primer término, acentuando la situación a caballo del texto entre el discurso

14 Álvar Núñez Cabeza de Vaca (1998³: 76). Para las citas se toma esta edición.

historiográfico y el literario.¹⁵ Otros pusieron de relieve el creciente proceso de aproximación de Cabeza de Vaca al mundo de los indios, su creciente aculturación. En los últimos años se ha situado en primer plano la función de Cabeza de Vaca como figura entre ambas culturas.¹⁶ Ya García Márquez lo consideraba, a causa de su fascinación por lo americano, como uno de los padres fundadores de la literatura sudamericana.¹⁷ Algunos autores ven en él incluso un tránsito cultural. González Acosta lo coloca al mismo nivel que al soldado Gonzalo Guerrero, completamente asimilado a la cultura indígena.¹⁸ El director de cine mejicano Nicolás Echevarría en su película *Cabeza de Vaca*, de 1989, lo presenta como un chamán y cree ver en los *Naufragios* un subtexto en forma de palimpsesto en el que el conquistador aparece como tránsito cultural.¹⁹ El objetivo del presente estudio es realizar una nueva reconstrucción del modelo de representación del Nuevo Mundo por Cabeza de Vaca, de su visión de la alteridad de la cultura indígena y sus repercusiones en la comprensión de su propia identidad. En estrecha relación con todo ello quisiera poner de manifiesto su distanciamiento crítico del discurso triunfalista de la Conquista y la formulación de un modelo alternativo.

El fenómeno del tránsito cultural es conocido desde el comienzo de la Conquista. Por lo general fueron los miembros de las culturas indígenas los que, bajo la presión de la situación, se adaptaron sin grandes problemas a la cultura de los conquistadores y completaron diferentes procesos de hibridación cultural. No es el primer ejemplo pero sí el más conocido, el caso de la azteca Doña Malinche, cristianizada como Doña Marina, que rindió a Cortés – del que era amante e intérprete – innumerables servicios en la conquista del imperio de Moctezuma.²⁰ Por el contrario, debieron ser raros los casos de deserción cultural en el lado cristiano, o al menos, estos nos son menos conocidos. Los cronistas informan de vez en cuando de prisioneros

15 David Lagmanovich (1978); Robert E. Lewis (1982); Beatriz Pastor (1983); Vito Galeota (1983); Lee W. Dowling (1984); Antonio Carreño (1987); Sylvia Molloy (1987); Enrique Pupo Walker (1990); Juan F. Maura (1998).

16 Luisa Pranzetti (1980); Beatriz Pastor (1983); Jacques Lafaye (1984); Tzvetan Todorov (1982); Sylvia Molloy (1987); Enrique Pupo Walker (1990); Edgardo Rivera Martínez (1993); Silvia Spitta (1993); Nina Gerassi-Navarro (1994); Alejandro González Acosta (1995); Robert Weimann (1997); Monika Walter (1997).

17 Monika Walter (1997: 48).

18 Alejandro González Acosta (1995: 179).

19 Cf. Monika Walter (1997: 44ss.).

20 Carmen Wurm (1996).

cristianos de los indígenas que eran náufragos u hombres que habían participado en expediciones fracasadas. Frecuentemente vivieron durante muchos años como esclavos entre los nativos y se adaptaron a su modo de vivir y, más tarde, sirvieron a veces de intérpretes a los conquistadores.²¹ Los casos más conocidos fueron los dos soldados españoles Jerónimo Aguilar y Gonzalo Guerrero que habían sido capturados por los indígenas y durante años habían vivido como esclavos en la península de Yucatán, hasta que Cortés con su cuerpo expedicionario dio con ellos y los liberó. Pero mientras Aguilar volvió con los cristianos y sirvió a Cortés como intérprete, Guerrero, casado con una indígena y totalmente aculturizado, rehusó su «liberación». «A los ojos del cronista Bernal Díaz», escribe Greenblatt, «Guerrero es un ejemplo trágico del fracaso del bloqueo. En su caso es una huida de su propio yo hacia lo ajeno.»²² El calvinista Nicolás Barré informa en sus crónicas del caso de un intérprete francés que había vivido muchos años con una «puta» indígena y finalmente ya no estaba en condiciones de volver «para vivir en la comunidad cristiana como un hombre de bien»²³. También entre los participantes en la expedición a Florida de Pánfilo de Narváez y junto a Álvar Núñez y sus tres compañeros, que habían encontrado el camino de vuelta al mundo cristiano, aparecen algunos que habían sobrevivido entre los nativos como tráfugas culturales. En la siguiente expedición a Florida, bajo el mando de Hernando de Soto, los españoles encontraron en 1539 a un soldado de Narváez, llamado Juan Ortiz, que vivía en buena armonía con los indígenas. También Cabeza de Vaca explica en los *Naufragios* el caso de su compañero, Lope de Oviedo, que sólo tras largos años de vacilaciones se encontró preparado para abandonar una tribu con la que había vivido sin grandes problemas y para iniciar la marcha con los cristianos hacia el oeste y que, repentinamente, en vista de las peligrosas condiciones de vida en otra tribu cuyo territorio tenían que atravesar, decidió volver con sus compañeros indígenas.²⁴ Todorov considera tales casos absolutas excepciones²⁵; en cambio Bitterli es de la opinión de que

21 Urs Bitterli (1992: 124 y 339); Carmen Wurm (1996: 187); Wolfgang Wicht (1997: 201); Stephen Greenblatt (1998: 149 y 214ss.).

22 Stephen Greenblatt (1998: 214).

23 Cita de Frauke Gewecke (1992: 164).

24 «Y temiendo esto Lope de Oviedo, mi compañero, dijo que quería volverse con unas mujeres de aquellos indios, con quien habíamos pasado el ancón, que quedaban algo atrás. Yo porfié mucho con él que no lo hiciese, y pasé muchas cosas, y por ninguna vía lo pude detener, y así se volvió y yo quedé solo con aquellos indios» (136).

25 Tzvetan Todorov (1982: 246).

esta forma de vida de los que abandonaron su cultura y se convirtieron en nativos (*going native*) no era rara, pero los cristianos sólo las mencionaban ocasionalmente y «con franca indignación»²⁶.

¿Tiene Echevarría razón cuando ve en el mismo Cabeza de Vaca un tránsfuga cultural encubierto? El texto de su crónica ofrece en este aspecto pocos puntos de apoyo. Veamos de cerca el texto de los *Naufragios* desde este punto de vista. Mientras que el cronista en los primeros capítulos explica en escueta forma de informe los más importantes acontecimientos de la partida del cuerpo expedicionario desde el puerto español de Sanlúcar de Barrameda hasta la llegada a la costa oeste de Florida, así como los sucesos de la primera semana de la expedición en el interior del territorio, poco a poco, a lo largo de la crónica, va aumentando el espacio dedicado a la descripción del extraño paisaje y también al encuentro cultural con diversas tribus después de la disolución del cuerpo expedicionario. Con la descripción de la lucha por la supervivencia de los cuatro últimos expedicionarios, las descripciones y meditaciones del cronista ocupan el primer plano y la crónica se convierte cada vez más en una narración autobiográfica del viaje. La descripción de los indígenas es extremadamente compleja. Está tan alejada de la usual presentación negativa de la mayoría de los cronistas como de la idealización ingenua de Las Casas. Cabeza de Vaca acentúa las diferentes formas de comportamiento y la heterogeneidad cultural de cada tribu. Encuentra tanto altruismo y humanidad como hostilidad, agresión y brutalidad. Sin embargo, ni las experiencias positivas ni las negativas conducen a reflexiones conscientes sobre la alteridad de los indígenas. Tampoco provocan en Cabeza de Vaca una reflexión sobre su propia identidad y la relación entre su identidad y la de los indígenas. Al menos a nivel de una reflexión consciente, tal como la transmite el texto, no se produce un desarrollo inmediato en su postura frente a los nativos ni un análisis profundo de su propia posición. El sentimiento de superioridad europeo y cristiano de Cabeza de Vaca permanece intacto. El convencimiento ya formulado en la introducción de estar tratando con salvajes y «muy bárbaras naciones» (76), permanece hasta el final inquebrantable. Tampoco las experiencias que contradicen esta visión llevan a Cabeza de Vaca a pensar que está tratando con «gente de razón» o con seres comparables a los europeos cristianos. Es sorprendente ver qué poco le mueven las experiencias propias, que

26 Urs Bitterli (1992: 230).

dan la vuelta a los habituales clichés de bárbaros salvajes y civilizados europeos, a una reflexión sobre sí mismo y a un autocuestionamiento. Los habituales mecanismos de bloqueo intelectual parecen también funcionar a la perfección en Cabeza de Vaca. El sentimiento de superioridad eurocéntrico y cristiano parece así tan interiorizado que, al menos a nivel intelectual, no se cuestiona en absoluto. Valgan los siguientes ejemplos para ilustrar todo esto.

En el capítulo XII Cabeza de Vaca informa sobre el fracaso del intento de los españoles de salvarse en barcos contruidos por ellos mismos siguiendo la costa para llegar a las tierras conquistadas por los cristianos. El barco comandado por el cronista sale especialmente malparado, zozobra y su tripulación, aunque salva la vida, lo pierde todo en el naufragio. Cuando los indígenas de una isla cercana ven el estado lamentable de los cristianos, empiezan a llorar y lamentarse tanto tiempo y en voz tan alta que sus quejas se pueden oír durante media hora en los alrededores. Esta clara muestra de solidaridad humana no produce en el cronista ninguna reflexión sobre la humanidad y civilización de los indios; al contrario, el conocimiento de que son compadecidos por tales bárbaros e incivilizados hace que los cristianos sean aún más conscientes de su desgracia:

Los indios, de ver el desastre que nos había venido y el desastre en que estábamos, con tanta desventura y miseria, se sentaron entre nosotros, y con el gran dolor y lástima que hubieron de vernos en tanta fortuna, comenzaron todos a llorar recio, y tan de verdad, que lejos de allí se podía oír, y esto les duró más de media hora. *Cierto ver que estos hombres tan sin razón y tan crudos, a manera de brutos, se dolían tanto de nosotros, hizo que en mí y en otros de la compañía creciese más la pasión y la consideración de nuestra desdicha.* (121; la cursiva es mía)

Cuando los indios encienden un fuego para calentar a los ateridos náufra-gos y los llevan a su poblado para alojarlos en sus chozas, los españoles no consiguen dormir nada en toda la noche, pues temen ser sacrificados o convertirse en víctimas de los caníbales al día siguiente. Sólo cuando se prolonga el buen trato empieza a desaparecer lentamente el temor.

Los sacrificios humanos y el canibalismo eran para los conquistadores europeos la prueba evidente de la crueldad y la barbarie de los habitantes del Nuevo Mundo. Su representación detallada en numerosos testimonios escritos e iconográficos ilustran abundantemente esta experiencia de los

europeos.²⁷ Para Greenblatt, la Conquista fue, por el contrario, «el experimento más grande de canibalismo político, económico y cultural que la historia del mundo occidental jamás haya visto»²⁸, un tipo de reacción defensiva contra el propio miedo a ser absorbido y tragado por la masa de indígenas. Es por eso que el fenómeno del canibalismo espanta tanto a los europeos. También Cabeza de Vaca informa en dos lugares de su crónica sobre el fenómeno del canibalismo. Pero como si se tratase de un mundo al revés, son en ambos casos dos cristianos que en situaciones extremas de temor a morir de hambre, se comen a sus camaradas muertos. Los indios perciben este comportamiento como algo tan chocante y escandaloso que si se hubiesen dado cuenta del hecho a tiempo, habrían matado a los causantes de estos actos bárbaros.

Cinco cristianos que estaban en el rancho en la costa llegaron a tal extremo, que se comieron los unos a los otros, hasta que quedó uno solo, que por ser solo no hubo quien lo comiese. Los nombres de ellos son éstos: Sierra, Diego López, Corral, Palacios, Gonzalo Ruiz. De este caso se alteraron tanto los indios, y hubo entre ellos tan gran escándalo, que sin duda si al principio ellos lo vieron, los mataron, y todos nos viéramos en grande trabajo. (125)

En realidad, aún más sorprendente que esta información me parece el hecho de que esta experiencia del mundo al revés no desencadena ninguna reflexión o reacción en el espectador. Los habituales clichés de la identidad ajena y propia no se cuestionan. Incluso cuando la experiencia personal contradice de forma radical la imagen del mundo interiorizada, los mecanismos de bloqueo intelectual se mantienen intactos. Cabeza de Vaca permanece insensible ante unos hechos que en un Montaigne habrían sido motivo de varias páginas de reflexiones sobre la relatividad de los valores y los conocimientos humanos.²⁹

El tercer ejemplo ilustra contundentemente cómo el cronista transpone la visión en categorías de superioridad e inferioridad incluso a la perspectiva de los propios indígenas, que en su descripción se ven a sí mismos como hombres de rango inferior o infrahumanos. Cabeza de Vaca informa en el capítulo XV de los *Naufragios* cómo los indios incitaron a los cristianos a

27 Cf. Hildegard Frübis (1995).

28 Stephen Greenblatt (1998: 207).

29 Por el contrario, a finales del siglo XVI se fomenta el hecho de que el canibalismo en la época de la Conquista no sólo fue practicado por los indios sino también por los españoles como base argumental para una relativización de la perspectiva eurocéntrica. Cf. Michael Sievernich (1991: 113).

practicar el arte de la curación y a aprovechar la fuerza curadora de piedras y plantas. Así uno de los indígenas le contó que si él, un indio, era capaz de curar el dolor mediante la aplicación de piedras calientes, cuánta fuerza curadora no podrían producir los españoles siendo como eran hombres verdaderos:

Y viendo nuestra porfía, un indio me dijo a mí que yo no sabía lo que decía en decir que no aprovecharía nada aquello que él sabía, que las piedras y otras cosas que se crían por los campos tienen virtud. Que él con una piedra caliente, trayéndola por el estómago, sanaba y quitaba el dolor, y *que nosotros, que éramos hombres, cierto era que teníamos mayor virtud y poder.* (129; la cursiva es mía)

Una vez que los españoles se dejan convencer para sacar provecho del arte de la curación, logran no solamente sorprendentes éxitos – que incluso llevan a Cabeza de Vaca en un caso a la resurrección de un muerto – sino que demuestran al mismo tiempo, al menos según se cuenta en el informe, una enorme capacidad de asimilación cultural en tanto que aúnan con habilidad y armonía rituales chamanes (por ejemplo, la curación a través de la acción de soplar) y rituales cristianos (la curación mediante la acción de santiguar o la oración).³⁰ En otras ocasiones los españoles demuestran igualmente que son capaces de transformar sin problemas creencias paganas en cristianas. Cuando los indígenas les cuentan la historia del monstruo con aspecto de enano, llamado Mala Cosa, que en ocasiones se les aparece para rajarles el vientre, sacarles una parte de los intestinos, marcar con cortes de cuchillo sus brazos para luego, mediante imposición de manos, curarles las heridas, los españoles al principio se ríen de estas historias milagreras. Pero cuando los indígenas les muestran las cicatrices, identifican inmediatamente a Mala Cosa como el infernal Espíritu del Mal, al que sólo podrían combatir a través de la conversión al cristianismo:

Nosotros les dijimos que aquél era un malo, y de la mejor manera que pudimos les dábamos a entender que si ellos creyesen en Dios nuestro Señor, fuesen cristianos como nosotros, no tendrían miedo de aquel, ni él osaría venir a hacerles aquellas cosas. (160)

Es difícil dar una respuesta unívoca a la cuestión de si las evidentes exageraciones en la presentación de los éxitos de las curaciones milagrosas son

30 Por ejemplo: «Después de santiguado y soplado muchas veces, me trajeron un arco y me lo dieron [...]» (157).

achacables a la intención del cronista de presentarse bajo un prisma positivo ante el destinatario de su informe, si residen en su desbordante fantasía o si, finalmente, son debidas a los propios indios, que se hallarían predispuestos en exceso a atribuir a los españoles llegados de Oriente una fuerza sobrenatural para así poder relacionarlos de acuerdo con sus mitos religiosos con los hijos del Sol. Sin embargo, parece indiscutible que los españoles mediante sus actividades como curanderos milagrosos lograron una gran autoridad, la cual fomentaron de forma consecuyente y sistemática y aprovecharon en beneficio propio. Su autoridad como hijos del Sol llegó a tal punto que eran seguidos en grupos y sin su permiso nadie podía comer, beber, hablar o atreverse a elevar los ojos al cielo en su presencia (179, 184, 186ss., 195). Cuando los indígenas no se comportaban de acuerdo con los gustos de los españoles, estos los amenazaban con enfermedades, la muerte o con retirarles su favor. De la narración de Cabeza de Vaca no se infiere que tan larga esclavitud hubiera afectado seriamente su consciencia de supremacía y su identidad. Antes bien, este periodo como curandero milagroso parece haber fortalecido y confirmado su sentimiento de superioridad. La adaptación de los españoles a las costumbres y ritos religiosos de los indígenas debería por ello entenderse no tanto como mestizaje o aculturación en el sentido moderno, sino más bien ser atribuida en parte a las dificultades padecidas y, por otra parte, a conscientes estrategias de supervivencia. Además, Cabeza de Vaca – según sus propias declaraciones – parece no haber perdido de vista nunca su objetivo de regresar a la civilización cristiana ni su esperanza de encontrar en el oeste la salvación.³¹ Y cuando finalmente da con las primeras huellas de cristianos, da gracias a Dios por haberlo liberado de tan triste y miserable cautiverio.³²

La tendencia de los más recientes estudios de ver a Cabeza de Vaca como un ejemplo de mestizaje cultural, cuando no de reconocer o apreciar en su comportamiento el planteamiento de graves conflictos de identidad o de deserción cultural, me parece basarse en una transferencia desfasada y poco deliberada de actuales modelos de pensamiento a los comienzos de la Edad Moderna. Estoy mucho más de acuerdo con Todorov en que el sentimiento

31 «[...] siempre tuvimos por cierto que yendo la puesta de Sol habíamos de hallar lo que deseábamos» (193).

32 «Después que vimos rastro claro de cristianos, y entendimos que tan cerca estábamos de ellos, dimos muchas gracias a Dios nuestro Señor por queremos sacar de tan triste y miserable cautiverio» (202).

de superioridad euro-cristiano y la consciencia de identidad de Cabeza de Vaca nunca se vieron seriamente afectados por sus años de vida entre los indígenas. «Él no olvida en ningún momento su propia identidad cultural, y esa inmovilidad le sirve de apoyo en los momentos más difíciles.»³³ Cuando Cabeza de Vaca cuenta que tras su regreso entre los suyos no podía ponerse prendas de vestir europeas y que no conseguía dormir si no era en el suelo (213ss.), todo esto no tiene nada que ver con crisis de identidad, sino con costumbres de muchos años en diferentes condiciones de vida que tan sólo le han afectado de manera externa.

Por otra parte, el sentimiento de superioridad civilizadora y la autoconfianza en la propia identidad existencial y cultural no se oponen en absoluto al desarrollo de la actitud de Cabeza de Vaca frente a los indios, que se caracteriza por un creciente acercamiento afectivo y una mayor comprensión. La estrecha convivencia durante largos años con los indígenas, la experiencia diaria de su humanidad con todas sus contradicciones, fuerzas y debilidades apenas pueden socavar el propio sentimiento de superioridad, pero sí logran disminuir la distancia y, en cierto modo, le hacen considerar a los indios como personas – ciertamente en un nivel más bajo de civilización – pero en todo caso como seres humanos y no como monstruos bárbaros o fieras salvajes. Para este acercamiento no deja de tener importancia el hecho de que el autor no ha encontrado fenómenos de sacrificios humanos y canibalismo como prueba de barbarie. Cabeza de Vaca no reflexiona abiertamente sobre el rango ontológico del indio y nunca confronta este rango directamente con el de los europeos. En el campo intelectual y epistemológico, los mecanismos de bloqueo permanecen intactos. En el campo afectivo y de la vida cotidiana, por el contrario, los cambios son claramente reconocibles. Poco a poco, su contacto personal con los indios, el ver su lado humano, evidentemente lleva a Cabeza de Vaca de una manera natural a la idea de que ellos también debían ser tratados como personas y no como animales u objetos. El español se dio cuenta de esto más tarde cuando, al final de su larga odisea, se encontró con los conquistadores cristianos y se enfrentó con la brutal presión de la realidad de la Conquista y con la mentalidad explotadora de la gente de su país. Cuanto más se acercan los cuatro españoles a los territorios ocupados por los cristianos, tanto más frecuentemente se encuentran indígenas amedrentados que por miedo al sometimien-

33 Tzvetan Todorov (1982: 250).

to y a la esclavización por parte de los cristianos, abandonan sus pueblos y sus campos y se retiran a territorios montañosos intransitables. Cabeza de Vaca informa al lector que los indios que le seguían diferenciaban claramente entre los conquistadores cristianos y los cuatro españoles:

Que nosotros sanábamos los enfermos y ellos mataban los que estaban sanos; y que nosotros veníamos desnudos y descalzos, y ellos vestidos y en caballos y con lanzas. Que nosotros no teníamos codicia de ninguna cosa [...], y los otros no tenían otro fin sino robar todo cuanto hallaban, y nunca daban nada a nadie. (205)

En esta diferencia toma el autor consciencia por primera vez de que, al menos él, ya no puede identificarse con el comportamiento de sus propios compatriotas. En el encuentro con ellos, Cabeza de Vaca y sus tres compañeros son muy conscientes de que se ha abierto un abismo entre ellos, que «nosotros» y «ellos» ya no eran conceptos armonizables. Los cuatro españoles están entre los indios y sus compatriotas y toman una posición medidora entre ambos mundos.

¿Pero significa esto ya una seria conmoción de la propia consciencia de identidad? Compartiendo el punto de vista de Todorov uno puede llegar a decir que el universo intelectual de Cabeza de Vaca «parece vacilar en este punto frente a la división tripartita de los conquistadores, los cuatro españoles y los indios», pero Cabeza de Vaca, a caballo entre dos culturas, sabe también aquí en qué lado de la frontera está su lugar. Vuelve sin vacilaciones al seno de la civilización europea y cristiana aunque al mismo tiempo tome una activa función de mediador, interviniendo ante el responsable comandante militar a favor de un trato más humano hacia los indios, y abogando de esta manera indirectamente por un cambio del modelo de conquista dominador, triunfalista y represivo. Al final de los *Naufragios* es evidente que la intención de todo el informe conduce a la desconstrucción del discurso oficial de la Conquista y a la propagación de un modelo alternativo, que en muchos aspectos recuerda las ideas de los misioneros cristianos desde Montesinos hasta Acosta. En este modelo permanecen intactas la consciencia de superioridad europea y la pretensión de universalidad cristiana, pero sus defensores abogan por un pacífico proceso civilizador y una evangelización de los indios libre de violencia. Al mismo tiempo, Cabeza de Vaca propone su propia manera de actuar como modelo ejemplar, de cuyo éxito también intenta convencer al destinatario imperial:

Por donde claramente se ve que estas gentes todas, para ser atraídas a ser cristianos y a obediencia de la imperial majestad, han de ser llevados con buen tratamiento, y que éste es el camino muy cierto, y otro no. (199)

Un análisis de la estructura narrativa de los *Naufraños* corrobora e ilustra dicha intención del texto. Muestra a su vez que el fin último de Cabeza de Vaca no es «el discurso del fracaso» en sí ocasionado por el fracaso colectivo de la expedición sino que simplemente presenta un estado de tránsito que lleva al autor de la desconstrucción de un discurso violento y triunfalista de la Conquista a la reconstrucción de un discurso pacífico y cristiano, colocando en un lugar privilegiado su propia experiencia vital entre los indios y su milagrosa salvación de una odisea de ocho años.

Desde las investigaciones de Hayden White y desde el escepticismo posmoderno frente a una posibilidad de reconstrucción objetiva de la realidad histórica, la consciencia del parentesco entre textos ficticios e historiográficos así como entre realidad histórica y literaria ha crecido en los últimos años.³⁴ Los contemporáneos estaban absolutamente familiarizados con la cercanía de las crónicas, los informes de testigos presenciales y los textos literarios. A pesar de la pretensión de autenticidad de los cronistas, los textos historiográficos sobre el descubrimiento y la conquista de América muestran claros rasgos de intereses personales y de una perspectiva subjetiva. Se manifiestan menos en su contenido que en su forma, en su «emplotment» (Hayden White), común a los textos historiográficos y ficticios. En los últimos años – como ya se ha mencionado al comienzo – el carácter híbrido de los *Naufraños* se ha investigado pormenorizadamente. Es característico de los *Naufraños*, junto al informe objetivo sobre los acontecimientos durante la expedición y la descripción del paisaje así como los usos y costumbres de los indígenas, el mencionar de paso anécdotas extremadamente inverosímiles que tienen la finalidad de realzar la figura del protagonista y acentuar el destino providencial de los acontecimientos del fracaso colectivo de la expedición hasta la salvación del cronista y sus tres compañeros. Lagmanovich (1978), Lewis (1982), Galeota (1983) y Pupo Walker (1990) han puesto de relieve contundentemente esta trama estructural del texto.

34 En lo que se refiere a las distintas posiciones y al estado actual de la discusión véase Ansgar Nünning (1999).

Con la escenificación positiva del propio yo va pareja la desmitificación de la tradicional figura del conquistador y de la persona del adelantado Pánfilo de Narváez, que es degradado sistemáticamente por el narrador. Narváez emprende la expedición hacia el interior del país en contra de la advertencia expresa e insistente de Cabeza de Vaca, que sólo participa en la empresa para no ser considerado un cobarde y no desacreditar su fiel vasallaje y su honor (87ss.). El punto álgido del descrédito del jefe de la expedición lo representa una escena en el capítulo décimo, en la que los barcos de los españoles, construidos por ellos mismos, se ven envueltos en una tormenta y Narváez no sólo rehúsa enviar los restantes barcos en su ayuda sino que además renuncia a cualquier mando y da la orden de que cada uno debe preocuparse de salvar su propia vida:

Él me respondió que ya no era tiempo de mandar unos a otros; que cada uno hiciese lo que mejor le pareciese que era para salvar la vida. (114)

El hundimiento de Narváez debe parecerle al lector un justo castigo por el comportamiento poco ejemplar del jefe de la expedición. Con la presentación crítica de Narváez se pone al mismo tiempo en cuestión y se desacredita el discurso triunfalista de la Conquista que él representa.

En los siguientes capítulos, el informe se transforma en un discurso del fracaso cuyos componentes son el hambre, la enfermedad, la amenaza y una constante búsqueda de estrategias para sobrevivir. Pero ya aquí comienza una intensa autoestilización y autoglorificación del narrador, que se explaya en permanentes aseveraciones de humildad cristiana, de capacidad de sufrimiento así como de inquebrantable confianza en la misericordia divina, y que se complace ostensiblemente en un papel de mártir que muestra explícitamente su relación con el Calvario de Cristo (162). Pero con la ayuda de Dios, el narrador logra transformar el discurso de un fracaso colectivo en un éxito personal, en el que Cabeza de Vaca, como una especie de elegido de Dios, huye del valle de lágrimas y transforma su papel de mártir en el de un nuevo Mesías, que no sólo logra su propia salvación sino que también lleva a los indios en su largo camino de Florida a Méjico, curación corporal y consuelo espiritual gracias a la conversión al cristianismo. Las estaciones de este penoso calvario son determinadas por la Providencia, como las numerosas salvaciones del hambre y la muerte, gracias a la siempre esmerada misericordia de «Dios nuestro Señor», como el zarzal en llamas con el que el cronista se encuentra en el campo yermo y cuyo fuego le salva de morir de frío, y sobre todo las curaciones y operaciones que recuerdan

al Mesías así como la resurrección de un muerto, que no sólo hacen posible la salvación del protagonista sino también su incontenible ascenso. Al final de su largo viaje aparecen los cuatro españoles, y, sobre todo, el mismo narrador, no sólo como curanderos sino también como conciliadores de tribus indígenas enemistadas y como misioneros que convierten a los paganos a la verdadera fe cristiana. A los ojos de los indios, ellos son hijos del Sol. Cabeza de Vaca se ve a sí mismo y a sus compañeros como conciliadores y mesiánicas figuras redentoras a los que sólo un deficiente conocimiento de la lengua impide llevar plenamente a cabo una misión evangelizadora.³⁵ En el último capítulo se le informa al lector de que el fracaso y su superación se deben en efecto a un hado providencial del destino. Aquí el narrador le expone la edificante historia de una participante en la expedición que vaticina a Narváez antes de la expedición al interior del país el fracaso y al mismo tiempo le profetiza que Dios haría grandes milagros por alguno de los supervivientes:

Esta le dijo, cuando entraba por la tierra, que no entrase, porque ella creía que él ni ninguno de los que con él iban no saldrían de la tierra; y que si alguno saliese, que haría Dios por él grandes milagros. (219)

Esto lo había predicho una mora en Castilla ya antes de la partida de los barcos del puerto español, con lo que se le sugiere al lector el halo divino de la empresa junto al salvamento y resurgimiento del narrador. Con ello se sitúa al amparo de la Providencia divina no sólo la desconstrucción del discurso triunfalista de la Conquista, sino también la construcción de un modelo cristiano de Conquista con rostro humano.

En relación con el contenido y sobre todo al nivel de una consciente reflexión intelectual, apenas se puede percibir una aproximación de Cabeza de Vaca al mundo de los indios. Tan sólo al final, en el encuentro con los hombres de Hernán Cortés, el cronista toma consciencia de su posición de mediador entre el mundo cristiano-europeo y el de los indios. Por el contrario, la distancia crítica con respecto al discurso oficial de la Conquista y la concepción de un modelo nuevo y alternativo se inscriben con fuerza en la estructura narrativa del texto. Este modelo alternativo no se basa en una deserción cultural del protagonista. Cabeza de Vaca no es ningún descen-

35 «Y tan grande aparejo hallamos en ellos, que si lengua hubiera con que perfectamente nos entiéramos, todos los dejaríamos cristianos» (196).

diente de Gonzalo Guerrero. Tampoco me parece que se inspire en la idea moderna de la igualdad de derechos de los diferentes mundos culturales; Cabeza de Vaca no es un «ejemplo de mestizaje cultural o de aculturación»³⁶. No se cuestionan nunca la identidad cristiano-europea ni la conciencia de superioridad. Sin embargo, los largos años de estrecha convivencia de Cabeza de Vaca con los indios no pasan en balde. A un nivel afectivo y pragmático se aprecia un acercamiento creciente y una mayor comprensión de la identidad del otro. De esto no tomará consciencia el cronista hasta el final, cuando reconoce su propia distancia respecto al comportamiento de los cristianos. Pero tampoco entonces se convierte Cabeza de Vaca en desertor, ni siquiera en una figura a caballo entre dos mundos o mestizo en búsqueda de su propia identidad. Cabeza de Vaca es más bien alguien que cruza de un lado a otro de la frontera cultural pero que sabe perfectamente a qué lado pertenece y simultáneamente se esfuerza en acercarse al lado opuesto con un afán de comprensión y humanidad. Por ello, para ilustrar la posición del protagonista entre el Nuevo y el Viejo Mundo, es más acertada la metáfora del embajador que la de la figura a caballo entre dos mundos.³⁷

Agradezco la traducción a Inma Ruiz-Benítez

³⁶ Jacques Lafaye (1984: 84).

³⁷ Es cierto que en el análisis de *Naufragios* hay que tener en cuenta la situación comunicativa del texto. El informe se dirige a Carlos I y persigue, desde el punto de vista del autor, la justificación de su propio comportamiento durante la expedición, echando sobre sí una luz positiva para así poder recibir la adecuada recompensa. Esta intención excluye un cuestionamiento de la Conquista así como un tratamiento igualitario de la cultura ajena. Con toda seguridad, el texto debe por ello silenciar algunos hechos y problemas. Por esto se comprende también que precisamente los artistas modernos se sienten de forma especial tentados por rellenar los blancos del texto. El director mejicano Nicolás Echevarría parece haberse excedido al dejarse influir por el actual discurso de identidad y transculturación en su evidente predilección por una atmósfera de magia y de exotismo cultural. Más sutil y compleja me parece la adaptación teatral y su propuesta a las omisiones del texto aparecida bajo la pluma del dramaturgo español José Sanchis Sinisterra en la obra *Naufragios de Alvar Núñez*. Cf. Para más detalles Wilfried Floeck (1999).

Bibliografía

Textos y otras fuentes

Núñez Cabeza de Vaca, Álvar (1998³ [1989]): *Naufragios*, edición de Juan Francisco Maura, Madrid: Cátedra.

Estudios

Bitterli, Urs (1992³ [1991]): *Die Entdeckung Amerikas. Von Kolumbus bis Alexander von Humboldt*, München: Beck.

Carreño, Antonio (1987): «Naufragios de Álvar Núñez Cabeza de Vaca: una retórica de la crónica colonial», *Revista Iberoamericana* 140, pp. 499-516.

Dowling, Lee W. (1984): «Story vs. Discourse in the Chronicle of the Indies: Álvar Núñez Cabeza de Vaca's «Relación»», *Hispanic Journal* 5: 2, pp. 89-99.

Esteve Barba, Francisco (1992² [1964]): *Historiografía indiana*, Madrid: Gredos.

Floek, Wilfried (1999): «Historia, posmodernidad e interculturalidad en la *Trilogía americana* de José Sanchis Sinisterra», *Anales de la Literatura Española Contemporánea* 24, pp. 493-532.

Frübis, Hildegard (1995): *Die Wirklichkeit des Fremden. Die Darstellung der Neuen Welt im 16. Jahrhundert*, Berlin: Reimer.

Galeota, Vito (1983): «Apunti per un' analisi letteraria di *Naufragios* di Álvar Núñez Cabeza de Vaca», *Annali Istituto Universitario Orientale. Sezione Romana* 25, pp. 471-497.

García Canclini, Néstor (1990): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México: Grijalbo.

Gerassi-Navarro, Nina (1994): «Naufragios y hallazgos de una voz narrativa en la escritura de Álvar Núñez Cabeza de Vaca», en: Ortega, Julio / Amor y Vázquez, José (eds.): *Conquista y contraconquista. La escritura del Nuevo Mundo*, México: Colegio de México, pp. 175-185.

Gewecke, Frauke (1992): *Wie die neue Welt in die alte kam*, München: Klett-Cotta.

González Acosta, Alejandro (1995): «Álvar Núñez Cabeza de Vaca: náufrago y huérfano», *Cuadernos Americanos* 9: 1, pp. 165-199.

Greenblatt, Stephen J. (1998 [1991, Oxford]): *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*, Berlin: Wagenbach.

Herlinghaus, Hermann / Walter, Monika (1997): «Lateinamerikanische Peripherie – diesseits und jenseits der Moderne», en: Weimann, Robert (ed.): *Ränder der Moderne. Repräsentation und Alterität im (post)kolonialen Diskurs*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 242-300.

Hölz, Karl (1998): *Das Fremde, das Eigene, das Andere. Die Inszenierung kultureller und geschlechtlicher Identität in Lateinamerika*, Berlin: Schmidt.

Janik Dieter (1992): *Stationen der spanischamerikanischen Literatur- und Kulturgeschichte. Der Blick der anderen – der Weg zu sich selbst*, Frankfurt am Main: Veruert.

Kohut, Karl (ed.) (1991): *Der eroberte Kontinent. Historische Realität, Rechtfertigung und literarische Darstellung der Kolonisation Amerikas*, Frankfurt am Main: Veruert.

Lafaye, Jacques (1984): «Los «milagros» de Álvar Núñez Cabeza de Vaca (1527-

- 1536)», en: id.: *Mesías, cruzadas, utopías: el judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, traducción de Juan José Utrilla, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 65-84.
- Lagmanovich, David (1978): «Los *Naufragios* de Álvaro Núñez como construcción narrativa», *Kentucky Romance Quarterly* 25, pp. 27-37.
- Leonard, Irving A. (1979² [1953]): *Los libros del conquistador*, traducción de Mario Monteforte, México: Fondo de Cultura Económica.
- Lewis, Robert E. (1982): «Los *Naufragios* de Álvaro Núñez: historia y ficción», *Revista Iberoamericana* 120/121, pp. 681-694.
- Maura, Juan Francisco (1998³): «Introducción», en: Núñez Cabeza de Vaca, Álvaro: *Naufragios*, edición de Juan Francisco Maura, Madrid: Cátedra, pp. 7-72.
- Molloy, Sylvia (1987): «Alteridad y reconocimiento en los *Naufragios* de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca», *Nueva Revista de Filología Hispánica* 35, pp. 425-449.
- Nünning, Ansgar (1999): ««Verbal Fictions». Kritische Überlegungen und narrative Alternativen zu Hayden Whites Einebnung des Gegensatzes zwischen Historiographie und Literatur», *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 40, pp. 351-380.
- Pastor, Beatriz (1983): *Discurso narrativo de la Conquista de América*, La Habana: Casa de las Américas.
- Pranzetti, Luisa (1990): «Il naufragio come metafora (a proposito delle relazioni di Álvaro Núñez Cabeza de Vaca)», *Letterature d'America* 1, pp. 5-28.
- Pupo Walker, Enrique (1987): «Pesquisas para una nueva lectura de los *Naufragios*, de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca», *Revista Iberoamericana* 140, pp. 517-539.
- Pupo Walker, Enrique (1990): «Notas para la caracterización de un texto seminal: los *Naufragios* de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca», *Nueva Revista de Filología Hispánica* 38, pp. 163-196.
- Rama, Ángel (1984 [1982]): *Transculturación narrativa en América Latina*, México: Siglo XXI.
- Rivera Martínez, Edgardo (1993): «Singularidad y carácter de los *Naufragios* de Álvaro Núñez Cabeza de Vaca», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 19: 38, pp. 301-315.
- Sievernich, Michael (1991): ««Avaritia christianorum indorum vocatio». Eine theologische Sicht der «Neuen Welt» im späten 16. Jahrhundert», en: Kohut, Karl (ed.): *Der eroberte Kontinent. Historische Realität, Rechtfertigung und literarische Darstellung der Kolonisation Amerikas*, Frankfurt am Main: Vervuert, pp. 103-118.
- Spitta, Silvia (1993): «Chamanismo y cristianidad: una lectura lógica intercultural de los *Naufragios* de Cabeza de Vaca», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 19: 38, pp. 317-330.
- Stoll, Eva (1997): *Konquistadoren als Historiographen. Diskurstraditionelle und textpragmatische Aspekte in Texten von Francisco de Jerez, Diego de Trujillo, Pedro Pizarro und Alonso Borregán*, Tübingen: Narr.
- Todorov, Tzvetan (1982): *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris: Seuil.
- Waldenfels, Bernhard (1997): *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Walter, Monika (1997): «Indianischer Seelenadel und mestizische Sprachvernunft. Alterität im frühmodernen Lateinamerika-Diskurs», en: Weimann, Robert (ed.): *Ränder der Moderne. Repräsentation und Alterität im (post)kolonialen Diskurs*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 44-117.

- Weimann, Robert (ed.) (1997): *Ränder der Moderne. Repräsentation und Alterität im (post)kolonialen Diskurs*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- White, Hayden V. (1973): *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore / London: Johns Hopkins University Press.
- Wicht, Wolfgang (1997): «Walter Raleigh – Guyana – Wilson Harris: Alterität und Identität des Ortes», en: Weimann, Robert (ed.): *Ränder der Moderne. Repräsentation und Alterität im (post)kolonialen Diskurs*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 186-241.
- Wurm, Carmen (1996): *Doña Marina la Malinche. Eine historische Figur und ihre literarische Rezeption*, Frankfurt am Main: Vervuert.